



TITLE:

衛元嵩傳成立考

AUTHOR(S):

藤善, 眞澄

---

CITATION:

藤善, 眞澄. 衛元嵩傳成立考. 東洋史研究 1995, 54(2): 202-235

ISSUE DATE:

1995-09-30

URL:

<https://doi.org/10.14989/154522>

RIGHT:

## 衛元嵩傳成立考

藤 善 眞 澄

### はじめに

北周の建德三年（五七四）に斷行された、いわゆる武帝の廢佛は、佛教徒が稱する三武一宗の法難中、最も注目される興味深い事件である。六朝時代の陋習を除き隋唐佛教への新たな芽生えと活力を促したという、一見皮肉な現實を齎したものは、これから組上に載せる事件の扇動者衛元嵩に對する評價となにがしか相い通ずるところがある。塚本善隆氏の專論はか、直接、間接にこの問題を扱った研究は多く、<sup>(1)</sup>細部はともかく事件の内容と推移についてはあらかた解き明かされてきた。本論ではそれら先學の成果をもとに、佛僧でありながら廢佛すべきを武帝に説き、はては「佛・道の二家には仕えず、ただ周祖（武帝）に事うるのみ」とまで極言してはばからなかった衛元嵩なる奇妙な人物を、別の角度から扱ってみたい。ただし小論の狙いは衛元嵩その人にあるのではない。事件に最も關心を持ち、その資料蒐集につとめた道宣にスポットを當て、衛元嵩をめぐる記述と評價を通じ當該事件を問い直しつづけた律師道宣の護法意識、さらには終生、資料の發掘と新知見を求め補訂を怠らなかつた史家道宣の、苦惱と心の遍歴を辿ることにある。その試みに成功すれば、彼の著作を資料として扱う場合の一指標を提供することになるはずである。

武帝の宗教廢毀問題に興味を抱き、その根本史料である『續高僧傳』を繙いて以來、永年にわたって不思議な感に襲われ、自問自答をくり返してきたことがある。この研究に手を染める誰しもが一度は必らず經驗されるはずの讀後感、それは同書卷二五・感通篇中卷に立てられた衛元嵩傳とその内容についてのものである。高僧傳と銘打ち、序文では「猶恨むらくは、末法に逮んで、世に挺れ名を知らるるの僧、未だ嘉猷に覲わらずして、典籍に淪むもの有らんことを」と遺漏の高僧の多いことを慮る道宣が、大廢佛事件を惹起した張本人を高僧傳に、しかも附傳ではなく本傳として立てることに少なからぬ異常さを覺えるからである。

『續高僧傳』は標柱に従えば「唐京師大慈恩寺釋玄奘傳」、本文が「釋玄奘……」の如く始まるのを體例とする。本傳およそ四八五名中、西域・インド僧を除き、衛元嵩のように俗名で列傳された者は唐安州沙門賈逸、幽州北狄帝示階沙門と衛元嵩の三名のみであり、いずれも同じ感通篇に立てられている。けだし帝示階は明らかに本來は附傳であつたもの、賈逸も俗名即法名の可能性がある。したがって標柱において釋ないし沙門の文字を認められないのはただ衛元嵩一人にすぎないのである。<sup>(2)</sup>

道宣は撰述にあたって隋の翻經學士費長房に多大の恩恵を受けており、その名著『歷代三寶記』と『續高僧傳』との密接な關係が明らかにされている。<sup>(3)</sup> 同じ還俗僧でありながら、かたや道宣自ら批判を加える中にも「最も該當なりと爲す」とまで評價する行歷の持主費長房を、本傳にはなく達摩笈多傳の附傳として『旌異記』の侯白などと並べた程度の扱いしかみせていない。その彼が、こともあろうに『續高僧傳』の體例を崩してまで、排佛論者であり教團に塗炭の苦しみを與えたはずの衛元嵩を、附傳ではなく本傳としてなぜ『續高僧傳』に列したのか。おのがじし疑問を抱きながらも、この一點に絞って正面から挑んだ研究は皆無であつたように思う。

衛元嵩傳研究に先鞭をつけた余嘉錫氏の考證は詳細であり、これに塚本善隆氏の論說のものを加えれば、衛元嵩の關係資料はほぼ網羅されたに等しい。けれども本論とは目的も異なれば、また研究方法にもかんがりの相違があるため、まずそれらを參照しながら、道宣の記述をもとに私なりの衛元嵩傳を組み立て、論を進めるためのベースとしたい。

『續高僧傳』卷二五・感通篇中

益州野安寺衛元嵩傳五

釋衛元嵩、益州成都の人。少くして出家し、亡名法師の弟子と爲る。聰穎にして偶されず。嘗て夜の靜を以て〔亡名の〕傍に侍りて曰く、「世人は洶洶として耳を貴んじ目を賤んず。即ち皁白を知る、其れ得可けんや」と。名の曰く、「汝、名聲を欲するも、若し佯狂せざれば得可からざるなり」と。嵩、心に之れを然りとす。遂に佯狂し漫走するに人々逐いて群を成せり。物に觸れては詠を摘り、周歷すること二十餘年。<sup>(4)</sup>

蜀地で師事した亡名については『歷代三寶紀』卷一一および『續高僧傳』卷七に本傳があり、また陳垣・塚本兩氏に詳しい紹介がある。<sup>(5)</sup> それによれば俗名を宗闕殆どいい、もと南陽の人であり『荆楚歲時記』の撰者、宗懷の一族とみられる。彼のユニークな法名は國破れ家亡ぶ遺民の心痛にちなむというが、あるいは俗名を振ったものかも知れない。白衣の身で梁の元帝に重んじられ、江陵政權が倒れるや蜀に逃れて兌禪師の門に入って名聲を博した。のち北周の益州總管宇文憲の絶大な庇護を受け、後に論證するとおり保定二年(五六二)末には、長安へ還る宇文憲に請われるまま同道する。かくして武帝に拜謁を許されて夏州三藏に任ぜられることになった。彼には『釋亡名集』十巻はか十餘部の著述があり、大家宰宇文護に還俗仕官を懇請されるにふさわしい、才德兼備の人であったと思われる。その亡名に入門を求め、許されて入室近侍できたことを思えば、衛元嵩も並みの人間ではなかったこともまた確かであろう。

亡名のアドバースとはいえ、狂人の風體をよそおい市井に好奇の目を引きつけ、事にふれては預言めいた詩歌を詠じ、次第に名を知られるようになったというわけである。野心に満ち、名聲を得るためには形振り構わぬ衛元嵩の人となり

物語って面白いが、貴族社會における不遇の寒門層には、程度の差こそあれ時に見られる行動パターンの一つではある。彼が相當な自信家であつたことは、兄と交した會話の中に表現されている。

亡名の關に入るや、移りて野安〔寺〕に住す。自ら琴聲を制し、「天女怨心風弄」を爲る。亦、其の聲を傳うる者有り。嘗て兄に謂いて曰く、「蜀土は狭小にして懷を展ぶるに足らず。上京に遊びて國士と抗對せんと欲す。兄の意、如何ん」と。兄の曰く、「當今は王褒・庾信の名は四海に振う。汝、何ぞ知らるる所ぞ。自ら折辱を取るのみ」と。答えて曰く、「彼らは多く讀書し、自ら文什を爲すのみ。天才・大略に至りては、其の分に非ず。兄、但聽看されよ」と。

王褒は琅瑯の臨沂出身。南齊建國の功臣王儉の曾孫にあたる。文才の譽れ高く梁武帝に愛され、また江陵政權の成立とともに迎えられて吏部尙書そして左僕射となつた。江陵が陷落すると長安に移り、宇文泰に重んぜられ車騎大將軍・儀同三司に拜せられ、爾來、武帝の時にいたるまで朝議に參劃し「乘輿の行幸には褒、常に侍從す」る信任ぶりであつた。<sup>(6)</sup>

南陽新野の人、庾信もまた文人として名高く、侯景の亂には江陵に奔り、元帝から右衛將軍に任ぜられ武康縣侯に封ぜられたが、長安に使用した最中に江陵政權が滅び、そのまま留めおかれ厚く遇されている。彼の本傳によれば文學を好む明帝・武帝に最も恩禮を蒙り、南朝陳との通好が開かれ、南北流寓の士人が本國への歸還を許されるようになった時、陳朝の要請にもかかわらず、庾信と王褒だけは認められなかったという。かの「哀江南賦」は長安にあって望郷の懷を切々と詠いあげたものであつた。かくも歴代の皇帝に重んぜられ「一文有る毎に、京都、傳誦せざるは莫し」とか「唯、王褒のみ頗ぶる信と相い埒び、自餘の文人、逮ぶ者有る莫し」<sup>(7)</sup>と稱される兩人であつた。

その當代一流の士を虚假にしてはばからぬ衛元嵩の大言壯語を介して、彼の鬱屈した感情、火中の栗を拾うことも辭さぬ貪欲な野心家ぶりを感得することが出来る。彼が經綸の才略ありと自負し、都に上り天下の耳目を驚かすような大事業を行う夢を描いていたとする見方は、決して誤っていない。あるいは宇文憲に伴われて長安へ去り、夏州三藏に拜せられ

た亡名師の運命に、己の僥倖を重ねあわせていたのかも知れない。

即ち、輕爾に關に造る。過所無きが爲に、乃ち俗服を著け、關の中に却き廻る。防者、之れを執う。嵩、詐りて曰く、「我は是れ長安の于長公の家人なり。逃れて蜀に往かんと欲するのみ」と。關家、迭送して京に至る。于公、曾て蜀に在りしかば忽ち相い見ゆるを得たり。之れと交遊し、貴勝・名士、詣らざる所靡し。即ち佛法を廢するの事を上り、此れより還俗す。周（高）祖、其の言を納る。又、道士張賓と密かに扇惑を加う。帝、信じて猜わず、便ち屏削を行えり。

于長公を燕國公于寔と推定する余氏説に確證はなく、また衛元嵩入關の年次も比定できない。けれども宇文憲の益州刺史就任を武成二年（五六〇）、徵還を保定二年（五六二）末と斷定できることから、少くとも保定三年より廢佛案を上呈した天和二年（五六七）の間ということになろう。

それにしても、ここに描き出された衛元嵩像は、才氣煥發どころか詐騙この上なく、世間をしたたかに遊泳する奸物のそれである。客觀的にみて、これまでに綴られた本傳を讀み高僧としての資質を見出すことは不可能に近い。『續高僧傳』の感通篇、とりわけ衛元嵩傳を載せる中篇には、同じ益州の青城山飛赴寺香阿闍梨のように、酒肉をもって醉飽したあげく、吐瀉物から雞・羊・魚・鵝などを甦らせる奇怪な人物が收録されている。彼らは吉凶禍福を善くし、預知能力にすぐれるなど不測の人としての資質を備えているが、民衆の教化や救済、修功德、頭陀行など高德の沙門に充分な實踐力をも合せ持っている。ところが衛元嵩に限っては、上文につづく

嵩、また千字詩を制る。即ち「龍首 青煙起ち、長安 一代の丘」是れなり。並びに讖緯に符い、事は後に之を曉らす。

のくだりで預言者、非常の才があったことを匂わすものの、亡名法師の弟子であるほかに高僧として列傳される功業は、表現上なら見當らない。むしろ方便とはいえ野心を果すために沙門としてはあるまじき俗服を身に著けるなど、律學の

巨匠道宣にとっては唾棄すべき振舞いの多い人物というべきである。敢て高僧傳との接點を求めるとすれば、「上廢佛法事」もしくは彼がものした「千字詩」、さらには後半に紹介される冥界説話以外にないのである。

「上廢佛法事」についてはひとまずおき、衛元嵩がこれ已降に還俗し、「道士張賓と密に扇惑を加え」たというくどりは、好意的にみても高僧に對する評價の口調では決してない。また讖緯にかなった「千字詩」の内容は具體的に記されないものの、『周書』卷四七・褚該傳附・衛元嵩傳の「天和中、詩を著し、預め周・隋の廢興、皇家(唐朝)の受命を論ずるに、並びに徵驗有り」の文に相當することは間違いない。これを『大唐創業起居注』卷三に求めれば、李淵に即位をすめた裴寂らが太原の神尼慧化と、蜀郡の神人衛元嵩の歌謠・詩讖を引いて説得するところに、北周天和五年閏十月の作詩を掲載してあり、

未萌の前、謠讖は天下に遍し。今、其の事を觀るに、人々は皆、之れを知る。陛下は以て介懷せざると雖も、天下は信じて靈效と爲す。<sup>(10)</sup>

と進言している。「千字詩」との文言はないが、中に「李樹起ちて堂堂たり」と唐室ゆかりの李樹を詠い、あるいは「只だ看る〔戊〕寅・〔己〕卯の歳、深水 黄楊を沒す」と黄楊にかりて隋室の滅亡を語る體の句などが散見する。龍首原に造營される長安城、および南郊壇に柴燎告天の煙が上り、長久安寧を預言したとみなされる「千字詩」そのものか、あるいは同工異曲の作であろう。

唐創業の功臣裴寂らが「神人衛元嵩」、「衛先生」と稱していることは注意を要する。撰者の溫大雅自身が、北魏太武帝ならびに北周武帝の宗教政策に批判的な、三教調和論者と目される文中子王通の弟子であるからには、廢佛をめぐる衛元嵩の動向にも多少なりと知識があつたはずである。裴寂らの意圖はともかく、溫大雅に偏りがあつたとも思われず、唐朝符命の事實や彌榮えを見事的中させた預言者として、復活し歡迎されるに至つた衛元嵩の姿を浮彫りにしていよう。かつて隋の『開皇起居注』に、文帝踐祚の符命を傳えた神尼智仙の行歴が刻まれた<sup>(11)</sup>。同じ手法によって今度は『大唐創業起

居注』に神尼慧化と神人衛元嵩が記録されたのである。

裴寂の言辭は唐初における一般的な評價を代辯しているとみてよく、唐朝のもとに生き、また官寺に等しい西明寺の上座となった道宣に、なにがしかのインパクトを與えたとしても不思議ではない。まったく佛教とは無關係ともいふべき「千字詩」が、本傳の中に掲載された謎も、ここらあたりに隠されていそうである。

(二)

衛元嵩傳の中で最もユニークな部分は、棹尾を飾る冥界説話である。地獄物語としては通り一遍のものであるが、内容の分析次第によっては問題の本質に迫るものがあると思うので、全文をあげて検討してみたい。

隋の開皇八年、京兆の杜祈死す。三日にして蘇えりて云う、「閻羅王に見ゆるに〔王〕問いて曰く、『卿の父、曾て何の官と作りしや』と。〔杜祈、答えて〕曰く、『臣の父、周に在りて司命上士爲り』と。王曰く、『若し然らば鎔り追せり。速かに放ち去らしむ可し。然して卿、周の武帝を知るや不や』と。答えて曰く、『曾て佐武侯司法に任ぜられしとき、恆に階陛に在れば、甚識れり』と。王曰く、『往きて汝に武帝を看て去らしむ可し』と。一吏引きて一處に至らしむ。門窓椽瓦、並びに是れ鐵の作りなり。鐵窓の中に於て、一人の極めて瘦身にして鐵の色を作し、鐵の枷鎖を著けたるものを見る。祈、見えて泣いて曰く、『大家よ、何に因りて苦困すること乃ち爾るや』と。答えて曰く、『我れ大はだ苦困に遭うこと汝は見ざるのみ。今、此に至るを得て、大はだ是れ快樂なるのみ』と。祈曰く、『何の罪業を作して此の苦困を受くるや』と。答えて曰く、『汝、知らざるや。我れ衛元嵩の言を信じ、佛法を毀廢せしを以ての故に、此の苦を受く』と。祈曰く、『大家よ、何ぞ衛元嵩を注引して來らしめざるや』と。帝曰く、『我れ尋ねて之れを注す。然るに曹司の處處搜求すること乃ち三界に遍くするも、無し、見えずと云う。若し其れ朝に來たらば、我れ暮れには〔苦界より〕脱するを得ん。何ぞ更に論ずる所あらん。卿、還りて世閒の人に語げ



よ、△元嵩の爲に福を作し、早かに來らしめて相い救え、と。如し其の至らざれば、解脱は期すること無けん、と。祈、蘇えりて冥事を忘れず、勸めて福助を起すと、しか云う。

まず杜祈の父がついた司命上士、杜祈の武侯司法というポストは、寡聞にして知らない官職名であり、杜祈そのものさえ實在の人物か否かも不明である。本来、天文上で文昌宮六星の中の災咎をつかさどる（『春秋元命包』の説）第四の司命星、あるいは生死を掌る司命神（『楚辭』九歌大司命注の説）にちなむ司命上士の官職には、杜祈の名や後に述べる趙文昌。説話ともども、戯作者ないしは講釋師達による冥界説話へのはからいが潜んでいるようにも思われる。<sup>(13)</sup>

ところで杜祈説話の最大の狙いが地獄の責苦と罪業の報いを表現するよりも、その罪業の由って來たるゆえんを強調するためであるのは誰しも認めるであろう。北周武帝が折檻を受けるにいたったのは、衛元嵩の進言を鵠呑みにして廢佛を斷行したことにあり、武帝の罪業は免れない。すでに梁寶唱等の『經律異相』卷五〇に地獄の諸相がまとめられているが、道宣の法弟道世の『法苑珠林』卷七・六道篇にも、諸經典より集めた地獄の模様が八部に分けて解説される。その業因部に正法を信じず、三乗を毀謗し、正法眼を壞すもの、法燈を滅ぼし、三寶種を斷ち、人天を滅損せんとするものの落ちゆく先を「謗正法毀賢聖地獄」——正法を誹謗し賢聖を毀訾せるものの地獄——と名づける根本的大重罪があり、阿鼻地獄の運命が待ちうけていると説明する。<sup>(14)</sup>

では武帝に墮地獄の罪業を犯させた扇動者衛元嵩の業報はどうであらうか。常識的には墮地獄であるはずのところを、無間地獄はおろか上方は四空天に至る三界のどこにも見當らず、尋ね求める術がなかったとする。つまり衛元嵩は閻羅王の差配を受けない、三界の外なる境地に屬する存在として暈し出されるわけである。三界の外とは欲界・色界・無色界の外、具體的にいえば六道輪廻を超えた佛・菩薩の世界を意味する。例えば同じ道宣の『集神州三寶感通錄』（以下『感通錄』と略稱する）卷下・太廟丞李思一條に、冥土より蘇えった李思一が、實見したことを語ったくだりがある。冥官から殺生の罪に問われたが、その時期には安州（湖北省安陸縣）の旻法師のもとで『涅槃經』の講義を受けており、まったくの冤

罪だと主張したところ、冥官は旻法師の所在を追い證言を得ようとした。ところが「旻は金粟界に生る。追う可からず」との答えが返り、ついに放還されたといふ<sup>(15)</sup>。

金粟とは申すまでもなく金粟如來、維摩居士の前身であつて、その金粟如來の淨土に生れたとなれば、六道世界を裁く閻羅王といへども手出しが出来ないわけである。杜祈説話にみる衛元嵩も、明らかに正覺を得て淨土に往生したもの、あるいは現世の功德によつて善報を受け三界の外、微妙な表現ながら成佛・成道を成就したのとして描き出されている。もし墮地獄の業報に沈んでおれば、間違ひなく高僧傳入りの資格を剝奪されよう。武帝の罪業を暴き、返す刀で衛元嵩のイメージアップをはかる、道宣が衛元嵩傳を録載した祕密の鍵の一つを、ここに求めることが出来る。

この杜祈説話と類似したプロットを持つ説話が、道世の『法苑珠林』巻七九にある。それは開皇十一年（五九二）、太府寺丞の趙文昌なる者が突然死したが、數日たつて蘇えり、家人に冥界での出來事をこと詳かに語つて聞かせる話（以下「趙文昌説話」と略稱する）である。杜祈説話との顯著な違いを上げれば、以下の四點に集約される。

一、閻羅王が一生の福業を問うたので、負しきが故に、ただ『金剛般若經』を専心誦持したことを述べると、これを讚嘆した王は獄吏に再調査を命じ、その結果、まだ餘生は二十數年もあり、誤つて追喚されたことが判明したという、一種の『金剛般若經』靈驗譚をベースに構成されていること。

二、武帝との出合い、應答に變化があり、ある意味で積極的な衛元嵩擁護論が披瀝されていること。

三、かの秦の將軍白起が糞坑中に苦しむ話を増していること。

四、文帝が武帝の願いにより、一人一錢づつの布施を募つて功德を修し、『金剛般若經』の轉讀と齋會をつとめさせた、という結末。

この中、本題にかかわる第二點では、冥廳南門の東房で頸に三重の鉗鎖をつけられた武帝が趙文昌を喚びとめ、兩者の語らいが始まる。

帝云えらく、「汝は我れを識るや不や」と。文昌答えて云えらく、「臣は昔、陛下に宿衛す、陛下を識り奉つる」と。武帝云えらく、「卿は既に是れ我が舊臣なり。汝は今、家に還れば、吾が爲に具さに隋文皇帝に向いて説け。『吾が諸もろの罪は、並びに辯じ了らんと欲す。唯、佛法を滅ぼしたる罪のみは重く、未だ竟るを得可からず。當時、衛元嵩の教ゆるを以て、我れは佛法を滅ぼしたり。比來、數しば元嵩を追うも未だ得ず。是を以て了らず』。」と。昌問う、「元嵩、何處に去れば『閻羅』王の追むるも得ざるや」と。武帝、答えて云えらく、「吾れは當時、元嵩の意を解さず、錯りて佛法を滅ぼせり。元嵩は是れ三界の外の人にして、是れ閻羅王の管攝する所に非らず。此れが爲に、之れを追むるも得ざるなり。汝は隋帝に語れ、『乞う、吾が少物もて功德を營修せんことを。冀望わくば福資もて地獄より出づるを得せしめよ』。」と。昌、囑辭を受く。

内容の検討は後に譲り、まず當説話が唐臨の『冥報記』に出づるものであるという道世の附記に注目したい。

唐臨と『冥報記』については專論がいくつもあり、敢て屋上屋を重ねず、必要な範圍で略述すれば、唐臨は北周の内史唐瑾の孫にあたり、外祖父は隋の顯貴高潁である。唐朝では隱太子建成に仕え、玄武門の變によつて挫折するが、のち殿中侍御史として返り咲き辣腕を振った。貞觀末（六四九）には大理卿となり、高宗の永徽年間には刑部尚書、兵部尚書、度支尚書を累遷、『唐律疏議』の編纂にもかかわり顯慶二年（六五七）には吏部尚書に擢んでられたが、同四年、罪に問われ謫遷の地潮州で六十歳の生涯を終えた。まさしく道世そして道宣と同時期に生きた文人官僚である。<sup>(17)</sup>

『冥報記』が永徽年間に執筆されたことは周知のとおり『法苑珠林』に明記されているところであり、敢て異議を唱える者もない。ただ中國では散佚し日本に抄本を残すのみとなった本書には諸版本の間にかなりの出入があり、復原や輯佚への努力が拂われてきた。問題の書にふさわしく、この趙文昌説話を現行諸版本に見ることは出來ず、わずかに孟獻忠撰『金剛般若經集驗記』<sup>(18)</sup>（以下『集驗記』と略稱する）巻下・功德篇に「蕭瑀の『金剛般若經靈驗記』に曰く」として收録されている。『法苑珠林』所録と比べ一長一短はあるものの、ほとんど内容的には變らず同一説話と斷定してよい。

蕭瑀はいわずと知れた後梁の明帝歸の第六子で、煬帝蕭皇后の弟にあたる。太子太保・同中書門下三品の位に榮達しながら、貞觀二十年（六四六）十月、太宗の許しまで得た出家入道を撤回したため、太宗の逆鱗にふれ商州刺史に貶され宋國公の封爵を剝奪された。翌年、金紫光祿大夫を授けられ宋國公に復されるが、その年、七十四歳で卒した。嗣子銳は太宗の長女襄城公主に尙され、駙馬都尉・太常卿となっている。梁武帝のかた蕭氏一族の佛教信仰はつとに知られ、蕭瑀の姪二人と息子一人、娘三人、孫娘一人の出家者が確認されている。<sup>(19)</sup>瑀自身も若い時より出家の意志があったといい、驪山南麓に自らの手で復興した津梁寺の大檀越となり、名僧知識を迎えては四事供養したほどで、臨終には子孫達にむけ吾が身のまわりの物、皇帝からの下賜品すべてを津梁寺に施入し、永代供養の資に當てるよう遺囑したといわれる。

『金剛般若經靈驗記』（以下『靈驗記』と略稱する）については、上記の『集驗記』に十四條が引かれている。撰者孟獻忠の序文によれば、開元六年（七一八）四月八日に撰述をおわったとし、

今は、其の靈驗尤も著れ、異跡尅<sup>く</sup>彰<sup>しょう</sup>かなるもの、經典の傳うる所、耳目の接する所のものを取り、集めて三卷と成し、分ちて六篇と爲す。

と述べている。彼自身の行歴は詳かでないが、梓州司馬の任にあって執筆したものようである。その引用するところ他に『冥報記』『冥報拾遺』があるから、出典を『冥報記』と混乱したか、あるいは重複を避けた可能性もある。しかし『靈驗記』から連續して轉載された説話すべて『冥報記』とは重ならない。とすれば趙文昌説話は明らかに蕭瑀の『靈驗記』より轉載したものであることになる。

蕭瑀が『靈驗記』を著わしたことは、『太平廣記』卷一〇二・報應・蕭瑀の條に『金剛經』を念すること七百遍、その功德によって隋文帝から處罰を許され「因りて般若經靈驗一十八條を著わす」とあるのに相應している。本條が蕭瑀の兄琮・環の事蹟と混同されたほか、多くの誤りを犯していることは愛宕元氏の論證されるとおりであるが、<sup>(20)</sup>『靈驗記』に限っては間違いないものと思われる。あるいは法華信仰に篤く、また自らも『法華經義疏』十餘卷を著わし、「法華を暗誦

すること萬有餘遍、兄弟各おの千部の法華を造る<sup>(21)</sup>』とまでいわれた彼に『靈驗記』があることを奇異に感ずるむきがあるかも知れない。しかし塚本善隆氏によって蕭瑀一族が援助して刻まれた靜琬のいわゆる房山雲居寺石經中、『法華經』と『金剛般若經』がともに存在し、蕭瑀の信仰と靜琬の發願事業とが相い通ずる點が指摘されている<sup>(22)</sup>。蕭瑀が必ずしも『法華經』に偏向しなかったのは、彼と交りを持つ沙門達が多様さはもちろん太宗が王褒の手書した『大品般若經』を賜わっていることから推測できる。後述するように彼が三階教團の有力なスポンサーであったこと、三階教の普佛・普法・同信・同行の教えに従えば偏向するはずはないのである。『靈驗記』撰述も決して不思議ではなく、當時における佛教信仰の狀態を端的に表わすものと解すべきなのである。

ながながと趙文昌說話の出典について論じたのは、ほとんど内容構成が同じでありながら、道世は『冥報記』を、一方の孟獻忠は『靈驗記』をあげた背景を重くみるからである。

『法苑珠林』所引の『冥報記』三二條には出典に混亂が多く、また『冥報記』の特色である由來記の注が省かれ、あるいは書きかえられているとは志村良治氏の指摘であるが、實は『法苑珠林』全般にわたっても同様の傾向が認められるのである。明言は避けるが感應縁の出典注記は、後人の加筆という可能性が高いのであり、趙文昌說話を『冥報記』<sup>(24)</sup>のものと輕輕に速断するわけにもいかない。ただ幸いなことに道世は一條たりとも蕭瑀の『靈驗記』を引用した形跡はなく、よって當該說話は『冥報記』・『靈驗記』兩書ともに記載していたものと認めてよからう。

如上の小結を得たことによって、趙文昌說話と衛元嵩傳の杜祈說話とが、どのように關わりあうかを論ずる準備が整った。三書の成立年次は一應、『續高僧傳』の貞觀十九年(六四五)、『靈驗記』を蕭瑀晩年の作とみれば貞觀二十一年を下限とし、『冥報記』が最も遅く永徽中(六五〇～五五)ということになる。ところが後で述べるように『續高僧傳』の杜祈說話が最も新しく、むしろ『冥報記』を参照して出來たと考える方が妥當なのである。

『法華經』は功德を説き現世的利益を強調する最良の經典として、ふるく長く利用されてきた。六朝隋唐小説史の研究

では佛教信仰を無視しては語れないとされるが、その表象として常に取り上げられる『觀世音應驗記』などは、三國時代の『法華三昧經』初譯をはじめ、その普門品いわゆる『觀音經』に導かれた觀音信仰、法華信仰の擴りと深さを示している。<sup>(25)</sup>この獨り歩きした觀音信仰の應驗とは別に、廣く『法華經』信仰にまつわる感應・靈異譚が集められる。それはやがて『弘贊法華傳』あるいは『法華傳記』に集大成されるが、同様の現象は『華嚴經』にも生まれ、慧祥より若干後輩の法藏(六四三〜七二二)による『華嚴經傳記』、別名『華嚴經纂靈記』五卷が編纂された。<sup>(26)</sup>そして『金剛般若經』でもまた前出『靈驗記』や『集驗記』を生むわけである。<sup>(27)</sup>

四者四様ごとく特定の佛典信仰を鼓吹するのに對し、『冥報記』は廣く應驗譚を集めながら教化意識は稀薄である。また、佛教にまつわる説話も法華信仰のものが壓倒的な數を占めるものの、<sup>(28)</sup>『金剛經』『涅槃經』にも及び、隋唐兩朝にわたって度たび彈壓を蒙った三階教關係のもののさへある。『金剛經』靈驗譚に屬する趙文昌説話が佚文として『法苑珠林』に残されたことは不思議ではない。こうした一種の使命感から解放され、自由な立場で因果應報にもとづく佛教信仰を、現報という形で日常生活の見聞にもとづいて纏めたというのが『冥報記』の特色とされる。とすれば趙文昌説話も唐臨の周邊で語られていたか、もしくは傳承されてきた地獄譚でなければならぬ。そして道世が採録する際、意圖的に改變を加えないかぎりには、唐臨によるいささかの潤色はあっても、口傳の原形にそって聞き書きしたものと考えてよからう。

一方、蕭瑀の『靈驗記』は『金剛經』信仰を讚美する意圖の下に作られており、趙文昌説話も作者の願望をもろに受けている。もし法華信仰を勧める腹づもりならば『金剛經』の箇所を『法華經』に挿げ替えることで事は簡單にすむのである。當時の冥界説話、感應譚には、その程度の大らかで單純明快な面、惡くいえば現世と冥界とを對峙させ因果應報の理をベースに構成した即物的で低俗なものが多かったことも事實なのである。趙文昌説話もその例に漏れないが、『法苑珠林』所引のものと『靈驗記』のそれとを比較すれば、兩者の根が同じであること一目瞭然であろう。

この兩説話同根説に有力な示唆を與えるのは矢吹慶輝氏の『三階教の研究』である。『冥報記』に三階教關係のものが

あることは先に述べたが、矢吹氏は教祖信行の系譜を提示し、唐臨の外祖父であり前出の『冥報記』にも蕭瑀説話中に登場した高頻が、蕭瑀とともに三階教團の有力メンバーであったことを解き明かされている。この成果を受けて小南一郎氏が『冥報記』に見える蕭瑀を中心とした蘭陵の蕭氏一族の佛教信仰を伝える説話（上ノ七・中ノ三）も、三階教への信仰を媒介として唐臨に傳わった可能性がある」とし、「上卷十一條に蕭銳（蕭瑀の子）が傳承者として姿を見せているのも、蕭氏と高氏との共通した信仰の仲だちによるもの」と結論づける。<sup>(29)</sup>小南氏は明言されないが高頻を仲立として蕭瑀と唐臨との脈絡がクローズアップされてくるのであり、かくて『冥報記』と『靈驗記』の趙文昌説話とが見事に繋がることになる。

さて趙文昌説話の系譜を辿ることによって唐初の官僚達、あるいはその家族内で北周武帝の墮地獄を素材とする冥界説話が、まことしやかに語り合われていた事實を知ることが出来た。それらは同一説話でありながら、相互に節略があり、あるいは増補をみせるなど、いみじくも編纂者の好悪やなんらかの意圖によって改竄が加えられやすい、説話の宿命的な特色<sup>(30)</sup>を如實に示してくれる。問題の『金剛經』説話を『法華經』説話に改めることはもちろん、主人公の趙文昌を某人に替え、北周武帝と衛元嵩のストーリーを北魏太武帝と崔浩、あるいは唐武宗と趙歸眞のコンビ物語に換骨奪胎することさえ容易である。衛元嵩本傳にみる杜祈説話のプロットも予測しうる形であり、生まれるべくして生まれた同根異株の説話といえよう。ただし、これは飽迄も採録した説話集の成立年次をもとにした見方であって、出典を明記しない杜祈説話の成立が趙文昌説話よりも早い場合を想定しておかねばならない。

(三)

道宣は龐大な著作を残すにあたって、廣く見聞を求め、博く内外の典籍より資料を集めた。それらは参考文献として明記するか、さりげなくメモ風に書きとめたものもあるが、由緒さだかでないものが圧倒的に多い。杜祈説話もその部類に

属している。博引傍證を誇る彼の所依典籍を明らかにすることは困難であるけれども、『冥報記』をさかんに利用したのは間違いない。

唐臨の影を道宣の『續高僧傳』に探せば、卷二〇・僧徹傳末に

度支尙書の唐臨、昔、萬泉に在りて俗務を贊承す。性行、信を専らにすれば、素より歸依を奉ぐ。後、華省に仕うるも、常に供養を修む。徳本を顧惟し、便ち銘を勒す、としか云う。

とあるのが唯一のものである。僧徹は河東萬泉縣の人。介子推の故地介山（綿山）にあって道俗の教化につとめ、泰州刺史の房仁裕が奏して彼のために建立した陷泉寺の寺主に迎えられた。のち永徽二年正月、介山にもどり七十七歳で没したが、奇瑞のかずかずを現わし肉身は朽ちず、門弟子はために一丈五尺の高碑を造り、像を刻み經を書き本寺に建てたという。唐臨が萬泉縣丞となつたのは、玄武門の變（六二六）の直後であり、敗れた隱太子建成に仕えていた彼は鎧曹參軍より轉出したのであった。

ところで唐臨が銘文を書いた時の肩書「度支尙書」は、高宗の永徽二年（六五一）よりしばらくして刑部尙書さらに兵部尙書を歴任した後に遷ったポストであり、早くとも永徽・顯慶の交（六五五〜六）の頃のことであった。この事實は貞觀十九年（六四五）に成つたはずの『續高僧傳』が十年餘の後までも補筆されつづけた確證の一つともなる。かつて、貞觀二十三年のものと斷定した論者紹介の興聖寺本『續高僧傳』<sup>(31)</sup>にも、僧徹傳のこの部分があることから、興聖寺本自體が二十三年重修本に加筆増補された次第を推察できるわけである。ともあれ道宣は舊稿の僧徹傳に唐臨が新たに執筆した僧徹の銘文を書き加えた。道宣は貞觀九年より十一年頃まで介山南麓に逗留しつづけ、介休縣から太原にかけて行脚するかたわら、史傳の資料となる先師達の遺業をもとめ、時賢の聲咳に接するよう努めている。<sup>(32)</sup>當然のこと僧徹傳の舊稿はその折に集めたものを中心となつていよう。なお銘文による加筆はともかく、道宣がこの段階で『冥報記』卷上の僧徹傳を見ないことは明白である。なぜなら『續高僧傳』の僧徹傳が『冥報記』の成立に先行するばかりでなく、成立した永徽



四年頃には、遙か蜀地にあり、また内容についても歴史家として絶対に見落せぬ僧徹の没年が記載されないなど、『冥報記』とは大いに趣を異にしているからである。<sup>(33)</sup>では道宣の他の著作が『冥報記』とは一切無関係であり、衛元嵩傳の杜祈説話も別途資料によって記されたのであろうか。そうではない。

高宗の龍朔元年（六六二）撰述とされる『集古今佛道論衡』巻乙に、道宣は語っている。

近ごろ、大唐の吏部尚書唐臨の『冥報記』を見たるに云うならく、外祖の隋左僕射齊公、親しく文帝の死して還た活えりし人に問うを見る。云えらく、「初め死せしとき周武帝に見えたるに云えらく、『我が爲に大隋天子に相い聞せよ。昔、我れと共に食し、庫倉の玉帛も亦、我れ之れを儲えたり。我れ今佛法を滅ぼしたるが爲に、極はだ大苦を受ければ、我が爲に功德を作す可し』と。文帝、敕を出して普く天下に及ぼし、人ごとに一錢を出さしめ、之れが爲に追福せり、と。<sup>(34)</sup>

これを現行本『冥報記』に索むれば、下巻第四條の雞卵説話がこれに當る。

北周武帝は一食數個という雞卵好きであった。そこで監膳儀同のポストにあった拔彪という者は、いつも雞卵を進めて寵愛されたが、彼は隋文帝の即位後もひきつづいて膳部をあずかることになる。開皇中、拔彪は突然死に見舞われて、かくくしかじかと趙文昌説話を髣髴させる文字通りの地獄繪圖が展開されていくのである。<sup>(35)</sup>そして最後に、道宣が引用した拔彪の報告する場面をほぼ同じ文で結び、末尾には

臨外祖齊公親見、時歸家、具說云爾。

唐臨の外祖・齊公親しく見たり。時に家に歸り、具さに説ると爾云う。

の註記を附し隋の左僕射齊公、つまり唐臨の外祖父高祖から聞いた話だと明言しているのである。ここで銘記しておきたいのは、道宣の引用が雞卵部分を捨象し、主人公の拔彪なる特定人物も「死者還活人」と一般化していることである。これをもし、紹介したとおりの罪業を雞卵にかえて北周の法滅盡と衛元嵩に仕立てなおし、拔彪と趙文昌そして杜祈に挿げ

換えれば、かたや蕭瑀の『靈驗記』趙文昌說話に、かたや『續高僧傳』衛元嵩傳の杜祈說話にと装いを變えることが出来るわけである。

『集古今佛道論衡』には他にそれらしき箇所は見當らないが、四年後の麟德元年(六六四)になった『集神州三寶感通錄』(以下『感通錄』と略す)瑞經錄・感應緣には、『冥報記』所引と關係のあるものが多く含まれている。僧徹のほか道慈・智苑(靜琬)・嚴恭・河東練行尼・陳公太夫人・山龍・岑文本・蘇長妾・董雄の各條がそうである。<sup>(36)</sup> おおむね『感通錄』のものは節略されているが、河東練行尼・陳公太夫人の兩條に至っては、殆んど同文なのである。構成上から眺めて、あるいは別書であった可能性を残すため、決定的な證據とするには憚られるけれども、該書下卷には參考文獻一覽が附してあり、そこに『冥報記』の名を見出すのは有力な傍證となる。<sup>(37)</sup> さらに前出の僧徹傳を再び姐上に載せれば、『續高僧傳』の段階では見えない癩患者を救済する話が、『感通錄』僧徹條の全體を占めるばかりか、『冥報記』のその前半部分と一致することも傍證の一つに加えることが出来る。このように、晩年の道宣が永徽四年に撰せられた『冥報記』を、參考文獻としてフルに利用していることは動かし難い事實なのである。『感通錄』の編纂が物語るように、もともと感通に關心を拂い『續高僧傳』に感通の一篇を新設したほどの道宣が、歳を重ねるにつれ感通へ傾斜していった個人的な事情も背景にある。<sup>(38)</sup> 歴史と感通の調和という道宣の試みに應える典籍の一つが、ほかならぬ『冥報記』ではなかったかと思われる。

さて話を衛元嵩傳にもどそう。杜祈說話を『冥報記』にもとづくものと主張する論據は、やはり道宣の『廣弘明集』中に求められる。すなわち同書卷七・傅奕條には前田家の尊經閣本『冥報記』だけにしか見えないものが引かれており、『法苑珠林』卷七九所引のものとも大筋で一致する。<sup>(39)</sup> これは道宣が目にした『冥報記』の確かな素性を立證することにもなるが、その衛元嵩傳に彼の廢佛案を紹介し

立詞は煩廣にして三十餘紙。大略、慈悲を以て先と爲し、僧らの奢泰にして法度を崇ばざるを彈じ、毀佛を言う無

く、眞道まつのちよに叶うもの有り。故に、唐吏部〔尙書〕唐臨の『冥報記』に云云

とあり、末尾は略されている。まさしく佛法に叶う言辭によつて衛元嵩が善報に浴したとの餘韻を、「故」の一字に託して表現したものにほかならず、それに應ずる『冥報記』の内容としては、杜祈説話か趙文昌説話以外にないことを覺悟せねばならない。

道宣は『廣弘明集』卷六の冒頭に、痛烈な傳突批判を展開する。唐高祖に廢佛を勧めた傳突の僞妄をならし、突が著わした『高識傳』に佛法廢除者としてあげる人びとこそ、實は佛法興隆につとめた眞の護法者なのだと擁護し、唐高祖・衛元嵩をこのグループに加えている。唐高祖の場合とはともかくも衛元嵩に對する評價には、傳突憎しと『高識傳』の常識を覆えしたい意欲の裏返しという見方も成り立つ。次節で紹介する塚本善隆氏の黑識説は第二の傳突出現を防ぐ深慮遠謀の表われとまでみるのであるが、それには道宣が北周の廢佛事件に注目した當初から、衛元嵩をこのように評價したか否かという難問を伴うのである。「慈救を以て先と爲し」あるいは「毀佛を言う無く、眞道に叶うもの有り」とまで好感をもつて迎えたのであれば、なぜ『續高僧傳』に衛元嵩擁護の片言隻句だに現われないのか。その疑問説明を含めて衛元嵩傳の成立事情に迫ってみよう。

#### (四)

『續高僧傳』よりも十年遅い『冥報記』をもとに、衛元嵩傳の杜祈説話が執筆された。この一見して不思議な主張も衛元嵩傳の成立事情を知れば簡單明瞭である。かつて興聖寺本『續高僧傳』を紹介し、衛元嵩傳が興聖寺本になく、麟德二年（六六五）撰述の『後集續高僧傳』（以下『後集傳』と略稱する）に立てられ、のち現在の姿に合糅されたものであることを明らかにした。<sup>(41)</sup>永徽四年成立の『冥報記』がまず『後集傳』の資料となり、それが福州本のとき別行の『續高僧傳』に合糅されたという次第である。したがって残された課題は『續高僧傳』に立傳しなかった衛元嵩を『後集傳』に採録した

理由とその背景を考察することに絞られてきた。

道宣が『續高僧傳』の編纂時、衛元嵩を廢佛事件の元兇と認めていたのは靜謐傳をはじめとする護法篇を通じて伺える。そこに立傳された法琳は太史令傅奕とわたりあい、武德五年（六二三）には『破邪論』を、同九年には傅奕はもちろん李仲卿・劉進喜といった道士達への反論として『辯正論』を發表した、道宣が最も尊敬する先達の一人である。彼の著作は道宣にも影響を興えているが、その『辯正論』卷八・信毀交報篇には、

元嵩、策を上つりて熱風を患う。

の文があり、東宮學士陳子良の注記には

衛元嵩は法を毀つの後、身は熱風（42）に著り、痿頓（43）して死せり。

とある。これは隋代屈指の名僧、天台智顗の『摩訶止觀』卷二下に「宇文邕（武帝）の毀廢も亦、元嵩の魔業に由る」と述べていることなどを含めて、北周時代このかた廢佛事件を劃策した張本人とみなすのが教團の常識であつたことを物語る。道宣も同様の見解を持ったればこそ、衛元嵩傳を立てなかつたのである。

北周の廢毀事件を最も正確に傳えるとみられる『續高僧傳』靜謐傳には、明らかに前僧衛元嵩が道士張賓と「唇齒相い副い」事件を推進したことを述べ、かつ護法篇の論贊にも

衛〔元〕嵩は本と我が胤（44）、張賓は乃ち彼の餘（45）なり。異嚮心を同じくし、唇齒相い副い、競いて封表を列ね、曲げて遊言を引き、帝の心を冒諷し、仁祀を覆絶せり。

という。道宣はまぎれもなく衛元嵩を法滅事件の黒幕であると斷定し、張賓と双璧をなす人物として扱っていたわけである。これが『續高僧傳』の編纂に着手し「護法篇」を創設した當時における道宣の偽らざる心境であつたろう。

道宣のこうした衛元嵩觀は、少くとも『續高僧傳』完成後も補筆をつづけた貞觀末年まで、揺らぐことは無かつたと思われる。では高宗朝に入り、從來の節を曲げ教團の通念にさからい『後集傳』に衛元嵩傳を立てるに至つた動機は一體、

何であつたのか。まず考えられるのは年輪を重ねた結果、歴史観はもちろん高僧の評価基準や自らが抱いてきた教團のあらまはしき姿に微妙な變化が生じた、いわば道宣の内面的要因である。律匠道宣には教團のありかたに對する嚴しい目があり、隨所に沙門の警醒を促す叫びが聞かれる。反面、護法のためには國家權力との妥協もやむなしというポーズさえもみせ始める。この心の變に變化を齎した要因は多々あるが、それを端的に示す最も興味深いものは、北周武帝を廢佛事件へ驅りたてた動機として道宣があげつらう黑讖説である。

『廣弘明集』卷六・辯惑篇に、北朝では巷間に、つぎに踐祚する者は黑人との圖讖が流布したことがあり、北齊の文宣帝はこれに惑い、かの魏收が碑文を書いた名僧僧稠を殺害しようとしたこと、北周の太祖宇文泰は逆に黑泰の名が俗讖に當るとして入關後は旗幟、朝章から野服に至るまで、すべて黒色に統一した話を傳える。そして

武帝は雄略にして、初めは之れを齒せざるも、張賓の霸を定め、元嵩の詩を賦してより、道を重んじ佛を疑い、將に廢立を行わんとす。

と述べている。<sup>(44)</sup>武帝は欽重する周國三藏僧實(『續高僧傳』卷一六)に烏も黒、大豆も黒と諫められたけれども「黑人有り、次ぎに天位を膺く」の懸記を飽迄も信じ、黒衣を着る沙門達に疑惑を向け、遂に廢佛に及んだといひ、張賓の策謀と衛元嵩の詩賦すなわち初節の「千字詩」を引金に仕立てるのである。黑讖については同書同卷の「周祖武帝」條、卷八の「滅佛法集道俗議事」、さらに『集古今佛道論衡』(以下「佛道論衡」と略稱する)卷乙の「周高祖武皇帝將滅佛法有安法師上論事」にも紹介されており、道宣がことのほか執着した問題であつた様子が伺える。

道宣が黑讖説の證として上げる諸例に疑問を抱いた塚本氏は、逐一これを史乘に吟味し、それらの大部分が史實とは認め難く、なんらかの主觀的作爲が加えられたものと斷定された。幾分か訂正は要するけれども、『廣弘明集』などの記述は「史實を離れた説話」とされた決論には賛成である。ただ廢佛事件の真相を傳える資料は畢竟、靜謐傳をはじめとする『續高僧傳』護法篇にあると認めながら、<sup>(45)</sup>護法のために撰述された『佛道論衡』『廣弘明集』の性格に目を奪われるあ

まり、道宣の撰述すべてを成立年次ではなく一括して扱われた點は惜まれてならない。

塚本氏の着想をもとに、論を發展させたのは片岡理氏である。<sup>(46)</sup>氏の特色は宗教廢毀政策の原因をめぐり、主謀者と目される還俗僧衛元嵩と道士張賓の扱いが、隋から唐初にかけてどのように推移していったか、に照準を合わせながら道宣の關係資料を成立年次により比較検討された點にある。それによると資料は塚本氏が指摘するとおり貞觀十九年の『續高僧傳』をベースにしたがらも、宗教廢毀事件の發端部分は『佛道論衡』『廣弘明集』と編纂年次が下るにつれ、内容に微妙な變化をきたすという。すなわち『續高僧傳』では衛元嵩と道士張賓の共謀が述べられたに過ぎないけれども、『佛道論衡』では黑讖説が新たに加わり、道教色を強く印象づけるものに變り、『廣弘明集』では遂に黑讖説も武帝の道教崇信の端緒も、なべて張賓個人の科に歸せられていく。「それにより、宗教廢毀の原因もますます道教色の濃いものにされていった。そして張賓が強調されることにより、衛元嵩の存在は相對的に影の薄いものとなっていった」と結ぶ。片岡氏の分析は、撰者の性格や編纂目的を考慮されていない瑕瑾を除けば異論を差挟む餘地はない。道宣が晩年、衛元嵩の擁護にまわり廢佛事件とかかわりがあつた痕跡を消すことに腐心した様子は、黑讖説にも明確に現われているのである。

ところで道宣が黑讖説を導入し、資料の改竄を行つてまで衛元嵩擁護に踏み切つたのは、唐高祖朝の太史令傅奕による佛教排斥運動に對處するため、というのが塚本氏の見解である。周知のとおり傅奕は衛元嵩の主張とほぼ同じ理由を上げて佛教排除の必要性を説いている。高祖の教團淘汰策は玄武門の變によつて中止され、幸いにも危機を脱することが出来た。けれども、第二・第三の傅奕が現われ、教團から衛元嵩のごとき廢佛論者を出した事實を指彈されかねない。果ては衛元嵩の論旨と共通することを逆手にとり、傅奕の佛教排斥を正當化される危険をはらんでいる。そこで道宣は黑讖説を用い、あるいは黒幕として張賓を印象づけ、衛元嵩の主張は廢佛にあらず護法の論であると理解させるようつとめた、というものである。

塚本氏の着想は見事であるが、片岡氏が指摘するように傅奕の活動期と『佛道論衡』や『廣弘明集』執筆時とは三十年

以上の隔たりがある。逆に貞觀十九年の『續高僧傳』になぜ衛元嵩を擁護する試みがなされなかったか、の疑問さえ惹起しかねない。事實、傳突の上疏がくり返された武徳年間、道宣は長安の日嚴寺および崇義寺にあり、教團淘汰令の發布には終南山に隠れ住んだ。まさに身をもって法滅の危機を體驗した人物なのである。また傳突は貞觀十三年（六三九）に卒しており、彼の『高僧傳』執筆が佛教排除に失敗した直後の貞觀初期となれば、片岡氏のごとき批判が出るのも無理はない。またこれをしも年臘等のなせるわざとするには、あまりにも藝がなさ過ぎる。

傳突の廢佛運動と道宣の記述内容の變化とは直接關係なしとみる片岡氏は、唐朝の宗教政策と佛道兩教の對立構圖に目を向ける。『佛道論衡』の撰述直前、顯慶二年（六五七）から五年（六六〇）にかけて、宮中で催された沙門靜泰・會隱と道士李榮らの談論が執筆の動機となり、道教側の攻撃をかわすため道士張賓をクローズアップすべく黑識説を新たに加え、衛元嵩も道教偏りの人物に、しかも事件をより道教色豊かなものに粉飾した、とする。一方、『佛道論衡』より『廣弘明集』完成までの三年間には、龍朔二年（六六二）四月十五日に發せられた禮敬問題が起り、道教側だけではなく佛教徒も皇帝・皇后・皇太子および父母に拜禮すべきか否かをめぐって紛糾する。<sup>(47)</sup>道宣は率先して反對運動を展開するのであるが、この禮敬問題が『廣弘明集』に大きな影をおとすのは必至である。つまり教團をとりまく不穩な情勢が道宣の危機意識をあり、ついに衛元嵩の上疏は佛法興隆を願うての教團肅清策であったといわしめた、というのが片岡氏の結論である。『佛道論衡』と『廣弘明集』は同時進行の撰述という可能性もあれば、性格や編纂目的も異なるので、これほど鮮明に仕分けが出来るか否か不安もあるが、すこぶる説得力のある見解といえよう。

要するに、道宣は衛元嵩の扱いについて軌道修正を餘儀なくされた。その背景として塚本氏の傳突問題をも含めた教團をとり巻く諸般の事情、とくに政治や宗教を考慮するのは當然であり、かかる危機意識が並はずれて護法の念に篤い道宣をして曲筆せしめた、とみるのも決して間違ではない。ただ片岡氏も衛元嵩傳の存在する不思議さに言及されずじまいである。その苦澁の色は行間に見え隠れするのだが。

## (四)

『周書』卷四七・褚該傳に附された衛元嵩傳の全文は、

又、蜀郡の衛元嵩なる者有り。亦好んで將來の事を言う。蓋し、江左の寶誌の流なり。天和中（五六六～五七二）、詩を著わし、預め周・隋の廢興、及び皇家の受命を論ずるに、並びに徵驗有り。性は尤も釋教を信ぜず。嘗て上疏し、之れを極論す。史、其の事を失するが故に傳を爲らず。

であり、『北史』卷八九・強練傳の附傳も最後の一節を除いて略同じ文である。<sup>(48)</sup>

梁武帝に尊ばれた大明寺寶誌は預知能力にすぐれ聖僧・神僧の呼聲が高く、不測の人と崇められた。<sup>(49)</sup> 寶誌の流とする『周書』の文言は初節に紹介した『大唐創業起居注』に、建國の功臣裴寂らが衛元嵩の謠讒をもって高祖に卽位を迫るくだりと合致するが、神人と讃美された人物にしては『北史』が成った顯慶四年（六五九）頃、すでに本傳を立てることもままならぬほど、衛元嵩の行歴が埋もれていた事實に注目する必要がある。道宣による關係資料の蒐集がいかに困難をきわめたか問わずして語ってくれるといわねばならない。かかる情況の下で道宣はいかにして衛元嵩關係の資料を入手し、衛元嵩傳を執筆するに至ったのであろうか。

私は以前、道宣の足跡を辿り、彼が蜀地を訪れ周遊している事實を指摘した。<sup>(50)</sup> その時期は明記されていないけれども、永徽二年（六五一）に『四分律含注戒本疏』を脱稿してから顯慶三年（六五八）、西明寺上座に迎えられるまで足掛け七年の間、奇妙にも執筆活動がやんでおり、この停止期間中のある時期、蜀への行脚遊方が試みられたであろうと推論した。これを傍證する資料の一つが麟德二年（六六五）撰述の福州版『續高僧傳』に合縁された『後集傳』十卷にはかならない。それを興聖寺本・宋敕版本さらに『新集藏經音義隨函錄』等との比較校合を行い、全篇より抽出した結果、本傳七三名、無傳六名、附傳七名の總計八六傳が判明したこと、それらのほとんどが習禪・感通の兩篇に集中していることなどを明ら



かにすることが出来た。

また『後集傳』を住寺・本貫ごとに區分すれば湖北・湖南・四川のものが六割になんとなすことに着目し、道宣は長江ぞいに荊州を経由して蜀地に入り、往還の途次に蒐集した各地の資料や見聞をもとに『後集傳』を執筆したと結論を下した。そして

すでに氣づかれたとおり、『續高僧傳』とはいいい條、初稿本と合糅された『後集續高僧傳』とは成立年次にして二十年のひらきがある。その間における道宣の史觀が不變であつたとは思われない。面白いことに北周廢佛の元兇、蜀僧衛元嵩が『後集續高僧傳』に立傳されている。これは道宣が蜀への遊方中に、かの地で資料を得た可能性を示すが、衛元嵩に對する道宣の評價に直截する問題であり、稿を改めて論ずる必要がある。

と課題を残しておいたのであつた。

ところで長安より巴蜀へ、道宣の辿つた道は『後集傳』立傳の高僧達によつて跡づけられ、資料を丹念に蒐集しながらの行脚であつたことを物語っている。蜀地においても同様であつたらしく『感通錄』に「諸の塔を尋ねるに、その相は同じからず」（卷上 益州晉源塔）といった鹽梅に、ひたすら足に頼るあけくれであつた。今その確かな足跡を拾えば、成都を中心に晉源縣（四川省崇慶縣）、維縣（四川省廣漢縣）、新繁縣（四川省新繁縣）などに及んでおり、益州を本貫とする衛元嵩との新たな接點が期待出来るというものである。

時代は降るが徳宗・憲宗時代に活躍した神清の『北山錄』卷三・至化第六「明<sub>下</sub>大覺以<sub>二</sub>悲智之心<sub>一</sub>行<sub>中</sub>至極之化<sub>上</sub>」條に、北宋の西蜀草玄亭沙門慧寶が加えた注があり、

元嵩は蜀の新繁縣の人、峨嵋山の黑水（寺）に出家す。

と自信ありげに記している。余嘉錫氏の目にふれなかった塚本氏独自の發掘資料である。<sup>(51)</sup>この新繁縣は成都の西北に位置し、繁江にちなんで漢代には繁縣が置かれた。蜀漢に新繁となり晉には舊名に復したが、北周に併合されて新繁に改めら

れたのちは益州所屬の縣として存續したのであった。<sup>(52)</sup>

一方、『北山錄』卷末に附す賜紫僧某の「後序」によれば、慧寶は俗姓を王、字を光用といい

#### 東四圍玄武縣人也

とある。玄武縣とは元武縣（四川省中江縣）のことであり、宋の大中祥符五年（一〇一三）、中江縣と改められたところで、梓州に屬した。<sup>(53)</sup> また『北山錄』の撰者神清は俗姓を章氏、字を靈庾といい、綿州昌明縣（四川省綿陽縣）に生れ、十三歳で綿州開元寺の辯智に學び、梓州の慧義寺に住し元和中（八〇六—八二〇）に没している。<sup>(54)</sup> 一時は叡聞に達し入内供奉として迎えられたが、のち本寺に歸り執筆に専念する。著作には『法華玄箋』十卷のほか『北山錄』も含めて百餘卷があり、南北の鴻儒、名僧知識に披翫されてやまなかつたという。彼が住した慧義寺は「郾城の北、長平山の陰」すなわち現在の四川省三台縣にあった。<sup>(55)</sup>

慧寶の生れた玄武縣は郾縣の西鄰りにあたり、代々儒學を傳えたという彼の家系と三教の玄旨を網羅した『北山錄』の性格を考慮すれば、郷土の先輩である神清には早くから關心を拂い、あげくに註譯の勞を執つたものと思われる。「後序」に

三國簡要志十卷を纂<sup>あ</sup>むす。始めを原<sup>はら</sup>ね終りを要め、陳壽の繁冗を削れり。錦鳳囊十卷を撰す。聖賢を隱括し、奇言・善行、遺逸する無<sup>な</sup>し。<sup>(56)</sup>

と記すのに從えば、歴史に深く精通した人物のようであり、彼が左右に「吾れ僧史を歴觀するに云々」と語つた如く佛教史・教團史にも研鑽を重ねていた形跡がある。その彼が新繁の生れとする衛元嵩の出自は、ほぼ間違いないものと斷定してよからう。

衛元嵩の著述として現存する唯一の『元包經』には、北宋の政和元年（一一二一）十月望日の日附けを持つ、奉議郎・知漢州什邡縣事楊揖の「元包舊序」が添えられている。<sup>(57)</sup>

大觀庚寅（一一〇）夏六月、予、命を被け、來りて茲の邑（什邡）を宰めり。官に莅（おとど）みて三日、恭しく衛先生の祠に謁す。廟の貌を顧瞻し古の石刻を覽るに、先生は實の高士なり。既にして邑の前進士張昇（字は）景初、元包を攜え遺られて曰く、「是の經は〔衛〕先生の作る所のものなり。後周より隋唐を歴て今に迄、ふまで五百餘載、世々、得て聞かば莫し。頃ろ楊公元素内翰、祕閣本を傳（おづ）らるるに因つて、鏤板して以て諸同志に貽らしむ。然るに妙用の寄する所、奇字多きに居り、大率ね揚雄の易に準（なづ）うるに類す。道に深き者に非ざれば知ること能わざるもの有り」と。

楊楫の傳歴は不明であるが、彼が赴任した什邡縣に衛元嵩の祠廟・石刻が現存し、邑中の人びとから新任の知縣も參拜せざるを得ないほど、尊崇を受けていたことを知る。

什邡縣は現在の德陽市から西方約二〇キロにあり、宋代には漢州に屬していた。この地に衛元嵩の祠廟が建てられたのは、おそらく晩年を過したか終焉の地であつたからに相違ない。すでに注目されているとおり、清の『嘉慶什邡縣志』には「衛眞人墓」なるものが祠廟とともに残っていたと記してあり、楊楫が「瑩域は縣廨の東偏に在り」とするものである。残念ながら祠廟の創建がいつ頃のことなのか分らないが、『大唐創業起居注』に記す裴寂の口調からすれば唐室の建國を預言した衛先生を讃える祠廟があつても不思議ではない。また衛元嵩の故郷が名にしおう道教の故地で隋・唐の交までは沙門の姿さえ知らぬ「道民」達が、道會を組織して天尊像を拜む習俗を傳える土地柄であつた。<sup>(60)</sup>とすれば老子を國祖とし道教を優遇する唐室の方針とあいまって、道民らが我が徒、我が故郷の大先輩として尊敬おくあたわざる情況にあつたと推測することは許されよう。先にみた楊楫の「元包舊序」には「獻策の後、周は爵を持節蜀郡公と賜う」と記し、「武帝は尊禮して、敢て之れを臣とせず」などと述べている。もしこれを信じるとすれば神人衛元嵩の出現、祠廟の建立は北周時代まで遡つてもおかしくはない。

『元包經』にはまた唐の祕書少監蘇源明の經傳に、四門助教李江の注および序が附されている。序中での衛元嵩に對する扱いはすこぶる篤く、この書には是非善惡、吉凶得失があますところなく語られており「天人の祕を窮め、造化の精を

研め、興亡の理を推り、禍福の萌を察す」る經典であり、かの揚雄の『太玄經』といえども本書に優るものではない、とまで絶讃している。そして

易（繫辭下）に曰く、易を作る者は、其れ憂患有乎、と。蓋し、所謂る亂世を憂い小人を患うるなり。故に其の辭危ふく、衛先生、之れに近し。

と述べる。<sup>(61)</sup>これは楊楫の「（衛）先生の獨智に非ざれば、易の妙に造ること能わず」の言葉に似ており、いずれも『元包經』の出来いかんを越えて、衛元嵩の人となりに迫る論評であり、ひとしなみに智徳兼備を詠い上げているのである。

經傳を執筆した蘇源明は武功の人、『新唐書』卷二〇二に傳がある。文辭をもつて知られ、進士及第のち太子諭德、東平太守、國子司業を累遷した。安史の亂後、考功郎中・知制誥に擢んでられ、祕書少監をもつて卒したが杜甫、鄭虔、元結、梁肅などの名輩と親しい交りがあったという。李江についての手懸りはないが、<sup>(62)</sup>憲宗の淳を避諱しないところをみれば、蘇源明の若干後輩、それも代宗・徳宗朝の人と考えられる。

このように道宣の好むと好まざるとに關らず、また教團の意向とは裏腹に衛元嵩を歓迎し、關係資料も乏しいままに唐室の出現を預言した不測の人として崇める空氣があった。建國に先だち神人と讃えた裴寂の言は、その場かぎりの方便では決してなかった。こうした空氣があったればこそ結果的に唐臨の『冥報記』杜祈說話もしくは趙文昌說話、あるいは蕭瑀の『靈驗記』趙文昌說話が生れ、蘇源明などにみるとおり盛唐・中唐時代の衛元嵩評價にまでも影響が及んだのである。

## む す び

道宣は『續高僧傳』撰述をおえた直後、長安へ凱旋した玄奘の譯場に綴文大德として召し出され、翌年二月頃まで弘福寺に滞在している。その彼が衛元嵩をめぐる官界の評價を耳にしなかったはずはあるまいが、直截的に認識を改める機縁となつた出來事は、やはり蜀地を行脚したことであろう。そこで、はからずも衛元嵩の祠廟が存在し郷土の賢人、神人と

崇められている事實を知らされた。立戻った長安ではまた蕭瑀の『靈驗記』につづき、唐臨の『冥報記』が著わされ周隋の交替、唐朝の出現を預言した者という稱讃に加え、現世の修功德によって善報を受け佛・菩薩にも匹敵する地位が献上されるに至っていた。

顯慶三年（六五八）六月、落慶法要が営まれたばかりの西明寺に、上座として迎えられた道宣は、折しも宮中で催されていた佛道論争に促されるかのように、『佛道論衡』を撰述する。同書卷丁には顯慶三年四月、六月、十一月の談論、同年（六六〇）八月の東都洛陽における對論、龍朔三年（六六三）四月に蓬萊宮で行われた對論の概要を紹介してあるが、佛敎側を代表する論師として、西明寺都維那に補せられた慧立が活躍しているのは見過せない。おそらく内容と経緯について詳しく知り得る立場にあったわけである。談論の場で口角あわを飛ばす應酬ぶりが披露されているが、そこに衛元嵩もしくは北周の廢佛が論じられた形跡はない。しかし、これに先行する卷丙の黑識説にはじまる武帝と張賓の仕儀は、きわめて暗示的である。蜀地における體験と『冥報記』の出現に加え、敎團をとりまく外壓の數かずは道宣の意識に變化を齎らし、敎團の常識を揺がす衛元嵩擁護へと傾斜せしめるに至った。それが『佛道論衡』『廣弘明集』をへて、ついに『後集傳』衛元嵩本傳の成立となったものと考ええる。我田引水の誹りを覺悟で敢ていえば、前半部分は傳承そのものの臭みを漂わしており、蜀地で得た傳承に『冥報記』の杜祈説話を補なったもの、それが衛元嵩傳であろう。ただ残念ながらなぜ杜祈説話となったのか、また趙文昌説話より削略が多いのは傳承の違いか道宣の故意によるものか判断しかねている。ただしこの道宣の言説が後代の論調に決定的な影響を及ぼしたのは、喋々するまでもない。

## 註

- (1) 余嘉錫「北周廢佛主謀者衛元嵩」〔輔仁學誌〕二二、  
塚本善隆「北周の廢佛について」〔東方學報〕京都一六冊・  
一八冊。『塚本善隆著作集』第二卷。同「北周の宗教廢毀

政策の崩壞」〔佛敎史學〕一〇、『著作業』第二卷。以下  
『著作集』第二卷第八章「北周の廢佛」。大川富士夫「北周  
宇文氏政權と佛敎—武帝廢佛の意義」〔立正史學〕二〇。

野村耀昌『周武法難の研究』（東出版社、一九六八年）などがある。

- (2) 賈逸傳の三本系統は、本文を「釋賈逸」で始めるが、高麗本系そして興聖寺本には「釋」の字がなく、しかも興聖寺本は改行せず前の轉明傳に續けて附傳らしき體裁をとる。また體例に入らないものに卷二五の「襄州禪居寺峇闍梨傳」、同「丹陽天保寺通闍梨傳」、卷二七の「梓州沙門紹闍梨傳」がある。いずれも阿闍梨本來の用法にはそぐわない感通篇・遺身篇に立傳されており、かつ「後集續高僧傳」に立傳されていたものであることは興味深いが、用法としては「沙門」と同じである。

- (3) 大内文雄「歷代三寶紀と續高僧傳」（『印度學佛敎學研究』二八一二）。

- (4) 摘詠、諸本すべて摘詠に作り校勘もないが摘詠の誤りであろう。また二十餘年を余嘉錫氏は十餘年の誤りとするが、衛元嵩の亡名師事が不明なため、一應もとの記載に従う。

- (5) 陳垣『中國佛敎史籍概論』・歷代三寶紀條（科學出版社、一九五五年）、塚本善隆上掲註（1）「北周の廢佛」第四節。

- (6) 『周書』卷四一。「北史」卷八三・王褒傳にも「時褒與庾信、才名最高、特加親待、帝每遊宴、命褒賦詩談論、恒在左右」とある。

- (7) 『周書』卷四一。「北史」卷八三・庾信傳。

- (8) 余氏は「寔爲〔于〕謹長子、襲爵燕國公、故稱長公」とされる。

- (9) 庾信撰「周上柱國齊王憲神道碑」（『文苑英華』卷八九〇）

に「武成二年、授使持節大將軍・都督益壽寧等二十四州諸軍事・益州刺史、改封齊國公、食邑萬戶」とあり、また『周書』卷一二の本傳にも武成初めとする。交替については『周書』卷五・武帝紀上・保定二年十一月條に「十一月：又以〔大將軍趙國公〕招、爲益州總管」とある。

- (10) 『大唐創業起居注』卷三、「裴叔等又依光武長安同舍人強華奉赤伏符故事、乃奏、神人太原懸化尼、蜀郡衛元嵩等歌謠詩讖、……我語不可信、問取衛先生、蜀郡衛元嵩、周天和五年閏十月作詩、戊亥君臣亂、子丑破城隍、寅卯如欲定、龍蛇伏四方、十八成男子、洪水主刀傍、市朝義歸政、人寧俱不荒、人言有恆性、也復道非常、爲君好思量、何□□禹湯、桃源花□□□、李樹起堂堂、只看寅卯歲、深水沒黃楊、未萌之前、謠讖遍於天下、今觀其事、人人皆知之、陛下雖不以介懷、天下信爲靈効……」。

- (11) 隋文帝の符命踐祚と智仙尼については拙論「北齊系官僚の動向―隋文帝の誕生説話をてがかりに―」（『鷹陵史學』三・四合併號・森鹿三博士頌壽記念特集號）。

- (12) 王莽に軍監・軍正とともに軍事を掌る司命があった。王仲犖『北周六典』卷五・夏官府條には、この文を引いて左武侯司法の存在をいうが大いに疑問である。ただし、武侯には夏官兵部中大夫下に左・右武侯率下大夫ほかのポストがあった。なお北周には宗教行政を擔當する春官所屬の典命があった。

- (13) 『周禮』春官・大宗伯に「以槱燎祀司中司命疆師雨師」とあり、「司命文昌宮星」と注し、『史記』天官書も同然である。應劭の『風俗通』祀典には、木を刻して司命像を作り旅

- 行に携え、留守の者は別に小屋を作って祭るなど尊崇された風俗を傳えている。これが人間の生命を司る神となったことは『搜神記』卷一五にみえ、太山信仰と結びつき太山司命を生み出す。森三樹三郎『支那古代神話』第二章・司命條、酒井忠夫『太山信仰の研究』（『史潮』七二）、窪徳忠『道教の神々たち』（『神觀の研究』）、稻葉耕一郎『司命神像の展開』（『中國文學研究』五）、馬場春吉『文昌帝君に就いて』（『東洋』三〇—九）等參觀。道教の神として業官・司録・司命が冥官としてあり、『搜神記』など六朝志怪小説に現われることも注目される。また陶弘景の『洞玄靈寶眞靈位業圖』（『道藏』七十三冊）と北周武帝の敕撰とされる『無上祕要』には「司命東嶽上眞卿太元眞人茅君」がみえるなど、道教的な官名であることが分る。
- (14) 大正大藏經 五三冊 No. 2122・328a 「如十輪經云、有五逆罪爲最極惡……不信正法、毀謗三乘、壞正法眼、欲滅法燈、斷三寶種、減損人天、而無利益、墮於惡道、此二種人、名謗正法毀賢聖地獄、劫壽增長、如是諸惡業、已是名根本大重罪也……如是等十一種罪中、若人犯一一罪者、身壞命終、皆隨阿鼻地獄」とある。
- (15) 大正大藏經 五二冊 No. 2106・429b 「冥」官追旻法師有、答云、旻生金粟界、不可追、且放還家」とある。『金剛般若集驗記』上の所引とは若干異なる。
- (16) 岑仲勉『唐臨冥報記之復原』（『歷史語言研究所集刊』第一七）、内田道夫『冥報記の性格について』（『東北大學』『文化』一九一一）、志村良治『冥報記の傳本について』（同上）、内山知也『唐臨と『冥報記』について』（『隋唐小説研究』第二章第二節、木耳社、一九七七年）、滋野井恬『唐代庶民層の佛教信仰』（『唐代佛教史論』平樂寺書店、一九七三年）。唐臨の傳は『舊唐書』卷八五、『新唐書』卷一一三にある。
- (17) 『法苑珠林』卷一〇〇・傳記篇に『冥報記』二卷、右此一部、皇朝永徽年內、吏部尙書唐臨撰」とあり、つづけて『冥報拾遺』二卷、右此一部、皇朝中山郎餘令字元休、龍朔年中撰」をあげる。『日本國見在書目』卷二〇・雜家傳には『冥報記』十卷、唐唐臨撰」という。岑仲勉氏は永徽四年の成立と推定する（註(16)論文）。
- (18) 正續藏經 一四九冊、中國撰述史傳部。
- (19) 本傳は『舊唐書』卷六三、『新唐書』卷一〇一にある。なお蕭瑀を中心とする一族の佛教信仰については塚本善隆『石經山雲居寺と石刻大藏經』（『東方學報』京都五冊副刊）『房山雲居寺研究』（『著作集』第五卷）、愛宕元『隋末唐初における蘭陵蕭氏の佛教受容』（『福永光司編』『中國中世の宗教と文化』所收）に詳しい。
- (20) 愛宕元掲註(19)論文。『太平廣記』の『報應記』は『說郛』卷七二に唐臨『報應記』として同話を載せるが誤りである。小南一郎氏は『冥報記』の話が變えられ、唐臨の外祖父高須がよく扱われていないなどから、『金剛般若經』の應驗譚が盛んになったのちの人による編纂とみる。『六朝隋唐小説史の展開と佛教信仰』（『福永光司編』『中國中世の宗教と文化』所收）。この『太平廣記』の影響は大きく、わが貞享五年（一六八九）になった『金剛般若經靈驗傳』まで『報應

記」に出づとして蕭瑀と趙文昌條を採録している。

- (21) 『法苑珠林』卷八五・六度篇感應緣。慧祥の『弘贊法華傳』卷三には「手著法華義記凡十卷、時於第內、爲子姪講之、疏成之日、夢多寶佛塔炳耀空中、因召名工、造茲妙塔」とある。『續高僧傳』卷二八・慧詮傳にも「特進撰疏總集十有餘家、採掇菁華、揉以胸臆、勒成卷數」とあり、義記か經疏か迷うけれども、かなり遅れてなつた『弘贊法華傳』の説も慧祥が蕭瑀の津梁寺僧であつたとすれば、無礙に退けられはすまい。伊吹教「唐僧慧祥に就いて」（早稻田大學大學院『文學研究科紀要』別冊一四、哲學史學篇）。

- (22) 「煬帝の皇后蕭氏と蕭瑀の事業援助」（『房山雲居寺と石刻大藏經』第五章）参照。

- (23) 志村良治前掲註(16)論文。

- (24) 一例を上げれば卷七五の感應緣一二條の中『搜神記』六條、『志怪傳』二條、『冥祥記』一條、『冤魂志』一條、『冥報記』一條、傳聞一條となっているが、一驗と二驗の混亂はともかく、同じ『搜神記』とする各條ごとに典拠を注記するかと思えば、間に『志怪錄』を挿入するまじりの無さである。また「宋時感應緣」では『搜神記』に出づとするが、冒頭に「幽明錄曰」と明記されており、『高僧傳』を『梁高僧傳』、『續高僧傳』を『唐高僧傳』とするなど不審な點が多く、後人の手によつて書き加えられた可能性が強い。

- (25) 小南上掲註(20)論文などは明らかにこの立場である。觀音信仰については佐藤泰舜「六朝時代の觀音信仰」（『寧樂』「一三號」。小林太市郎「晉唐の觀音」（『佛教藝術』一〇號）。

のち「小林太市郎著作集」第七卷）、牧田諦亮『六朝古逸觀世音應驗記の研究』（平樂寺書店、一九七〇年）。

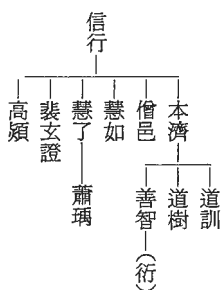
- (26) 大正大藏經 五一冊 No. 2303. 『正續藏經』二套乙・七・三。法藏は志半ばで示寂し門人の慧苑・慧英らが繼いで完成した。はば『金剛經集驗記』と前後する。

- (27) この背景を六朝から唐代にかけ『觀音經』より『法華經』さらに『金剛般若經』へと應驗說話の所依經典に變遷があつたとみるむきもある。勝村哲也「六朝隋唐の稗史・小説の整理に關する覺書—佛教說話とくに冥祥記を中心に—」（惠谷先生古稀記念「淨土教の思想と文化」）參觀。

- (28) 滋野井恬氏は『冥報記』中、佛教關係のもの三十條を計上されるが、その分類によれば特定の信仰對象をいわないもの十一例があるという。同氏上掲註(16)論文。

- (29) 矢吹氏が信行没後から唐の顯慶年間に至る三階教の左の如き系譜を圖示されている。

矢吹氏の信行系譜圖



『三階教之研究』第一部第二章 三階教三百年史）  
なお小南一郎上掲註(20)論文參看。



(30) 説話などの歴史的、宗教的役割について、この方面から論じたことがある。拙稿「説話よりみた庶民佛教」（牧田諦亮編著『五代宗教史研究』平樂寺書店、一九七二）。また説話が改変されていく具體的な一例として、道宣が収録した智興の鳴鐘説話を上げておきたい。牧田諦亮「隋長安大禪定寺智興について——鳴鐘説話の傳承——」（『中國佛教史研究』第二冊第二章、大東出版社、一九八四年）參看。

(31) 拙稿「續高僧傳」玄奘傳の成立——新發現の興聖寺本をめぐって」（『鷹陵史學』五號）、伊吹敦「續高僧傳の増廣に關する研究」（早稻田大學大學院「東洋の思想と宗教」第七號）。

(32) 拙稿「道宣の遊方と二・三の著作について」（『三藏』一八八・一八九號）、『曇鸞大師生卒年新考——道宣律師の遊方を手がかりに——』（『教學研究所紀要』第一號）。

ちなみに唐臨が貞觀七年には侍御史として江東に使用したという正史本傳を補う注記が『冥報記』卷中・孫寶條にみえているので、道宣の介山滞在とは重ならない。

(33) 小南氏は『冥報記』僧徹條が『法華經』の應驗を述べた前半と僧徹の事迹を記した後半部分で語り方に違いがあることを指摘される。まったく同感である。ただ小南氏は『續高僧傳』僧徹傳に言及されないが、如上の違いは唐臨の萬泉縣における預備知識と、逆に唐臨が『續高僧傳』を参照した結果によるものと思われる。なお『集神州三寶感通錄』卷下の僧徹條は、明らかに『冥報記』の前半部分であり、あるいは道宣がみた『冥報記』では、後半部分が獨立した一條となつて

いたのかも知れない。

(34) 「周武平齊大集僧徒問以興廢慧遠法師抗詔事」第三。ちなみに完全に同じものが『廣弘明集』卷一〇「周祖平齊召僧敍廢立抗詔事」にみえる。

(35) 『義楚六帖』卷二三・鷄・鷄卵床齊はこれを略述しているが、出典を『高僧傳』とするのは誤りである。

(36) 智苑が靜苑の誤りであることは塚本善隆「智泉寺靜苑と幽州智苑」（『著作集』第五卷・「房山雲居寺と石刻大藏經」第三章第二節）に詳しい。なお『廣弘明集』卷六・辯惑篇にも『冥報記』に言及する。

(37) 積極的に確證としないのは『感通錄』は版本により出入が多く、卷下は明版の如く卷三に作るばかりか卷三上・卷三下に分け、神僧以下を卷三下に入れるものさえあるからである。その卷下、「神僧感通錄」に參考文獻が見えるけれども、本來この書は別行のものであった氣配濃厚である。後放をまちたい。

(38) 山崎宏「唐の西明寺道宣と感通」（『隋唐佛教史の研究』第九章、法藏館、一九六七年）。

(39) この説話は『廣弘明集』卷六「列代王臣滯惑解上」にも「如唐吏部唐臨冥報所傳、神爲泥人、固其宜哉、如別所顯」と預告するものであり、『今昔物語』卷九にもみえる。傳奕が罪業深く、二人の知人が各自夢に泥人となつた傳奕を見たことを告げ、數日後に傳奕が死んだ話である。

(40) 『廣弘明集』卷六・辯惑篇・「列代王臣滯惑解上」にもとづく。註(44)(45)を參看。

- (41) 拙稿上掲註(32)論文および「道宣の入蜀と『後集續高僧傳』」(『關西大學文學論集』四二卷一號)。なお伊吹敦氏により合樫の時期は福州版(宮内廳本系)の三十一卷本ということが明らかにされている。同氏上掲註(31)論文参照。

- (42) 『辯正論』卷七に「元嵩上法而患熱風(衛元嵩毀法之後身著熱風委頓而死也)」とあり、「上法」「委頓」は三本に従い「上策」「痿頓」に改めた。さらに遡れば『廣弘明集』卷一〇に王明廣の「周天元立有上事者對衛元嵩」がある。これは北周宣帝の大象元年(五七九)二月二十七日上呈したもので、衛元嵩の廢佛案に對する反論である。「廣言爲益州野安寺僞道人衛元嵩、既鋒辯天逸、抑是飾非、請廢佛圖、滅壞僧法」と斷じており、「元嵩天喪無祐、只然、一罷人身當生何處」とまで述べている。この「一たび人身を罷む云云」は明らかに墮地獄を預想した言葉であり、杜祈說話、趙文昌說話とは逆な結果を期待するものである。

- (43) 卷二四に、「論曰……衛嵩本我之胤、張賓乃彼之餘、異嚮同心、唇齒相副、競列封表、曲引遊言、冒調帝心、覆絕仁祀」

- (44) 辯惑篇第二之二・列代王臣滯惑解序。「周祖已前、有忌黑者、云有黑人次膺天位、故齊宣惶怖、欲誅稠禪師……周太祖初承俗讖、我名黑泰、可以當之、既入關中、改爲黑皂、朝章野服、咸悉同之、令僧衣黃、以從讖緯、武帝雄略、初不齒之、張賓定霸、元嵩賦詩、重道疑佛、將行廢立」

- (45) 塚本善隆「北周の廢佛」(『著作集』第二卷第八章第八節)参照。『續高僧傳』卷二三・靜謐傳に靜謐が事件の後、終南

山中で法滅を悲しみ、割腹して果てた次第がヴィヴィッドに描寫されている。これらの記述を含め、事件の詳細は親侍の沙門慧賢が執筆した碑文等を資料として書かれたとする見方は、終南山に入った道宣の行歴、および彼が碑文等に言及した場合、自らが目撃している體例よりして首肯できるものである。

- (46) 片岡理「北周の宗教廢毀をめぐる史料の一考察―主謀者としての衛元嵩と佛教史家としての道宣―」(『史觀』第二八冊)。

- (47) 拙稿「道宣と禮敬問題」(『關西大學文學論集』四一卷)。なおこの問題の推移については礪波護「唐代における僧尼拜君親の斷行と撤回」(『唐代政治社會史研究』第四部第二章、同朋舍出版、一九八六年)を参照。

- (48) 『北史』卷八九・強練傳附傳に「又有蜀郡衛元嵩者、亦好言將來事、蓋江左實誌之流。天和中、遂著詩、預論周隋廢興及皇家受命、並有徵驗、尤不信釋教、嘗上疏極論之」

- (49) 『高僧傳』卷一〇・保誌傳・神異論、「梁書」卷三七・何敬容傳。「誌公法師墓誌銘」(『寶華山西志』卷七)。

- (50) 拙稿「道宣の入蜀と『後集續高僧傳』」(『關西大學文學論集』四二卷一號)。

- (51) 塚本善隆前掲註(1)論文。なお塚本氏は慧賢を北宋の眞宗・仁宗時代の人とするが根據は示されていない。

- (52) 『讀史方輿紀要』卷六七・四川・成都府。なお『北山錄』(大正大藏經 五二冊 No. 2113・592a~b)。

- (53) 『元豐九域志』卷七・梓州路。『讀史方輿紀要』卷七一・

四川・潼川府條。

- (54) 『宋高僧傳』卷六・唐梓州慧義寺神清傳。沒年については慧寶注に「建中末卒梓州慧義寺」とし、『釋氏通鑑』卷一〇には元和九年につくっている。

- (55) 長平山は城北にあり、縣城の西南には午頭山、西に龍頂山、東には東山があるところから北山と呼ばれたらしく、書名の由來もここにある。なお本傳には書名を『北山參玄語錄』とする。

- (56) 『北山錄』後序「草玄亭沙門諱慧寶、字光用、俗姓王氏、東□□玄武縣人也、其先世習儒素……嘗陞座隱机、謂左右曰、吾歷觀僧史……纂三國簡要志十卷、原始要終、創陳壽之繁冗也、撰錦鳳囊十卷、隱括聖賢奇言善行、無遺逸也、□經摘題十卷、裁□□章鉤深索隱史家之流也。

- (57) 『新唐書』藝文志・經部易類にみえ『隋書』にはない。『郡齋讀書志』卷一に

元包十卷  
右唐衛元嵩撰 蘇源明傳 李江注

とあり、唐人と誤っている。『直齋書錄解題』卷七もこれを踏襲する。「元包舊序」に「大觀庚寅夏六月、予被命來宰茲邑、蒞官之三日、恭謁衛先生祠、顧瞻廟貌、覽古石刻、先生實高士也、旣而邑之前進士張昇景初、攜元包見遺曰、是經、先生所作也、自後周歷隋唐、迄今五百餘載、世莫得聞、頃因楊公元素內翰、傳秘閣本、俾鏤板以貽諸同志、然妙用所寄、

奇字居多、大率類揚雄雄易、非深於道者、有不能知」

- (58) 朱熹の門人に姓名を同じくする者があるが、同名異人である。

- (59) 『嘉慶什邡縣志』卷四九・典籍志・元包經傳に「今縣東偏衛真人墓、與西南舊祠並存、丁舊志（丁令士『什邡縣志』康熙五十九年）謂事莫可考、以楊〔楫〕序徵之、今縣署即宋時縣解舊址、真人墓即元嵩也」とある。

- (60) 『續高僧傳』卷二八・釋寶瓊傳「本邑連比什邡諸縣、並是道民、尤不奉佛、僧有投寄、無容施者、致使老幼之徒、於沙門像、不識者衆、瓊雖桑梓、習俗難改、徒有開悟、莫之能受、李氏諸族、正作道會、邀瓊赴之、來既後至、不禮而坐、僉謂不禮天尊、非法也、云云。『感通錄』卷下參看。

- (61) 『元包經傳』卷一「易曰、作易者、其有憂患乎、蓋所謂憂亂世而患小人也、故其辭危、衛先生近之矣、祕書少監武功蘇源明、洗心澄思、爲之修傳、解紛以釋之、索隱以明之、帝王之道、昭然著見、有以見理亂之兆、有以見成敗之端、江考于訓詁、耽于講習、輒演元義、庶傳學者焉」とある。

- (62) 李江について『全唐文』卷四五九は『新唐書』卷七〇上・宗室世系表により蜀王房系で僞師縣尉にあった李江をあて、『新舊唐書人名索引』は安史の亂に殺された忠臣李燧の長子をこれに仕立てているが、根據はない。なお『太平廣記』卷二一六にも天寶十二載、永嘉太守であった李江の名がみえる。

the limited records of annals from the Warring State's Ch'in, Ch'u and Han period. The historical perspective provided here by Ssu-ma Ch'ien offers an altered perspective in destiny from the *Shih-chi* "Ch'in pên-chi", "Hsiang Yü pên-chi" and "Lu-hou pên-chi." Such a historical perspective is thoroughly in accordance with the historian's standing as *T'ai-shih-ling* for the Han court.

## A STUDY ON THE BIOGRAPHY OF WEI YÜAN-SUNG 衛元嵩

FUJIYOSHI Masumi

The biography of Wei Yüan-sung 衛元嵩, who was responsible for the anti-Buddhist movement instigated by Emperor Wu 武帝 of the Pei-chou 北周 dynasty, is recorded in the *Hsü Kao-sêng ch'uan* 續高僧傳 compiled by Tao-hsüan 道宣.

In this text, Tao-hsüan's account is confused. Tao-hsüan alternately condemns Wei Yüan-sung as the instigator of this movement and exonerates Wei on the basis of the fact that Wei's true motive was to purify rather than suppress the sangha.

In this paper I examine this contrasting attitude via a study of Tao-hsüan's mental state together with the background and circumstances under which the *Hsü Kao-sêng ch'uan* was written. I also advance a general assessment of Wei Yüan-sung in this period with particular attention to his level of popularity following a visit to his hometown.